

Hartmut von Sass

# Warum Gott nicht existiert

## Eine theologische Besinnung

für Amrei Wittwer und Peter Krummenacher

**Zusammenfassung:** Gott existiert nicht, denn er ist ein Ereignis. Diese These wird in drei Schritten ausgearbeitet: Zunächst ist an den prominentesten Einspruch gegenüber der Prädikation der Existenz in Bezug auf Gott knapp zu erinnern (1). Fichtes »reinigender Atheismus« wird uns sodann helfen, Gottes Wirklichkeit nicht mehr substantiell, sondern handlungslogisch zu verstehen. Dies wird darin münden, Kants berühmten Einspruch gegen die Existenz als Eigenschaft einer neuen Lesart zuzuführen (2). Dann aber sind Existenzaussagen als mehrstellige Relationen aufzufassen, was gegenüber der Aussage der Existenz denjenigen ins Zentrum rückt, der diese Aussage vorbringt. Der religiöse Ort dieser Aussage ist nun aber der Glaube in Bekenntnis und Gebet, welcher uns endlich zum Grund für Gottes Nicht-Existenz führt (3).

**Summary:** God does not exist, since He is an event. This claim will be elaborated in three steps: To begin with, I focus on the most prominent critique against predicating »existence« to God (1). Fichte's »purifying atheism« will help us to understand God's reality not as substance, but as effect. This amounts to a new interpretation of Kant's famous objection to existence as feature (2). Then, however, statements of existence are to be considered as multi-relational, giving the priority not to the statement itself, but to the one bringing it to the fore. The religious context of that statement is faith in the mode of confession and prayer, what brings us, finally, to the reason for God's non-existence (3).

DOI 10.1515/nzsth-2014-0019

Wenn einem Schauspieler eine bestimmte Szene lieb geworden ist, der Regisseur bei den Proben jedoch zur Ansicht gelangt, dass sie nicht in die Logik des Stückes passt, lautet die Devise: *kill your darling!* – verabschiede Dich also von einem guten Text, wenn er seinem Kontext nicht gut tut! Ohne die in der Tat bestehenden Analogien zwischen Theater und Theologie überreizen zu wollen,

---

**Hartmut von Sass:** Kirchgasse 9, Theologische Fakultät, CH-8001 Zürich,  
E-Mail: hartmutvonsass@access.uzh.ch

könnte es ganz so aussehen, als wollte man nun auch den ›Darling‹ der Gotteslehre loswerden, weil er in die Szenarien unseres Lebens nicht mehr hineinzugehören scheint. Doch wie wir alle wissen, haben das längst viel ›tollere Menschen‹ als ich erledigt, sodass die so spektakuläre wie spekulative Auskunft, dass Gott nicht existiere, bestenfalls das Achselzucken der gelangweilten Indifferenz ernten wird.

Nun geht es mir keineswegs um einen gleichsam negativen Gottesbeweis, der die Existenz Gottes nicht nur als *falsche* Annahme, sondern als *konfuse* Unterstellung aussortiert.<sup>1</sup> Auch geht es nicht darum, dass Gott – d. h. ein bestimmtes Gottesbild – spätestens mit den hybriden Ausläufern des 19. Jahrhunderts abgeschafft worden ist, sodass er seitdem *nicht mehr* existiert.<sup>2</sup> Schon gar nicht geht es um eine verkappte Rückholaktion, die den damals getöteten ›Darling‹ – ›the death of God‹ – wiederauferstehen lässt, weil es so schwer ist, sich an die obige Regieanweisung zu halten – ›the death of the death of God‹.<sup>3</sup> Und es geht mir auch nicht darum, dass selbst beim Scheitern dieser gut gemeinten Revisionen zumindest aus dem Fehl(en) Gottes – einer post-divinen Vakanz – dogmatisches Kapital geschlagen werden sollte, wie es gegenwärtig einige theologieaffine Literaten auf lehrreiche Weise erproben.<sup>4</sup>

Im Gegensatz zu anderen negativen Existenzaussagen – warum die Welt, die Gegenwart oder Bielefeld nicht existiert – funktioniert der hier gewählte Titel offenbar nur im spannungsreichen Zusammenspiel mit seinem Untertitel: Gottes Nicht-Existenz und ihr Grund werden als Ergebnis einer »*theologischen* Besinnung« ausgegeben. Der Liebling, der hier verabschiedet werden soll, ist folglich nicht Gott, sondern die letztlich problematische Rede von Gottes Existenz. Auch sie ist uns überaus lieb und derart selbstverständlich geworden, dass es die Theologie meist der Religionsphilosophie überlassen hat, sich um die ›Existenz‹ desjenigen Gottes zu kümmern, von dem sie annehmen konnte, dass

1 Vgl. vor allem John N. FINDLEY, »Can God's Existence be Disproved?«, in: Antony Flew/Alasdair MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1969, 47–56.

2 Der *locus classicus*: Friedrich NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA Band 3, hrsg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin/München 1999, 343–651, 480–482, § 125.

3 So John D. CAPUTO: »So if modernity culminates in a decisive ›death of God,‹ in ›the end of an illusion,‹ then postmodernists expose the ›illusion of the end,‹ the end of big stories about the end, the death of the death of God.« (»Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition«, in: *The Cambridge Companion to Atheism*. Edited by Michael MARTIN, Cambridge 2007, 267–282, hier 270).

4 Dazu (an Hölderlin und Rilke anknüpfend) Martin WALSER, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, Reinbek bei Hamburg 2012, bes. 81–93; DERS., »Das allerhöchste Brimborium«, in: *DER SPIEGEL* 52 (22.12.2012), 132–136; DERS., *Das dreizehnte Kapitel. Roman*, Reinbek bei Hamburg 2012, vor allem 189 und 259.

er schon immer irgendwie ›da‹ sei.<sup>5</sup> Doch auch dieser Subtext ist seinem Kontext kaum zuträglich. Und so handelt es sich im Titel keineswegs um ein bloßes Spiel mit Worten, sondern weit eher um eine gewollte Irritation, die – wie schon Moses Mendelssohn gegen Kant meinte – durch eine Klärung sprachlicher Unklarheiten die »Sachen der Metaphysik« bald ins Reine wird bringen können.<sup>6</sup>

Ganz soweit möchte ich hier nicht gehen. Immerhin aber versuche ich, einige post-metaphysische Klärungen im nun folgenden dreiteiligen Gedankengang vorzulegen. Zunächst ist an den prominentesten Einspruch gegenüber der Prädikation der Existenz in Bezug auf Gott knapp zu erinnern (1). Fichtes »reinigender Atheismus« wird uns sodann helfen, Gottes Wirklichkeit nicht mehr substantiell, sondern handlungslogisch zu verstehen. Dies wird darin münden, Kants berühmten Einspruch gegen die Existenz als Eigenschaft einer neuen Lesart zuzuführen (2). Dann aber sind Existenzaussagen als mehrstellige Relationen aufzufassen, was gegenüber der Aussage der Existenz denjenigen ins Zentrum rückt, der diese Aussage vorbringt. Der religiöse Ort dieser Aussage ist nun aber der Glaube in Bekenntnis und Gebet, welcher uns endlich zum Grund für Gottes Nicht-Existenz führt (3).

## I Fichtes »reinigender Atheismus«

Als sich Johann Gottlieb Fichte 1798 in jene Auseinandersetzung hineinziehen lässt, die später als »Atheismusstreit« etikettiert werden sollte, trifft er auf eine verworrene Situation: Weder der von Spinoza überkommene apersonale Panentheismus (*Gott als Natur*), noch der vernunftreligiöse, d. h. religiös unsensible Theismus seiner Zeit (*Gott aus der Natur*) konnten die Bedürfnisse einer Aufklärungstheologie, die beide Aspekte ihres Namens – ›Aufklärung‹ und ›Theologie‹ – verdient, genügen.<sup>7</sup> Während der Panentheismus lediglich einen verkappten

<sup>5</sup> Eine Ausnahme auf protestantischer Seite ist Carl Heinz RATSCHOW, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin 1966; zur Kritik an der Vernachlässigung der Existenzproblematik siehe vor allem Ingolf U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 81–83.

<sup>6</sup> Siehe dazu Immanuel KANT, »Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant (aus L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden [...])«, in: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Band III, Darmstadt 2011, 285–291, 288 und 291.

<sup>7</sup> Zum Hintergrund siehe Hartmut ROSENAU, »Gott höchst persönlich. Zur Rehabilitierung der Rede von der Personalität Gottes im Durchgang durch den Pantheismus- und Atheismusstreit«, in: *Marburger Jahrbuch Theologie XIX: Personalität Gottes*, Leipzig 2007, 47–76, bes. 52–60 bzw. 60–66.

Versuch darstellt, Gott »auf eine anständige Art zu beseitigen«, <sup>8</sup> vergegenständlicht der klassische Theismus den Sinn der Religion in einer geradezu naiven Weise. Für Fichte gilt nun, beide letztlich »toten« Optionen unbedingt zu umgehen, und zwar unter den neuen Konditionen, die Kants praktische Vernunft als sinnvolles Medium der Gottesfrage gestellt hat.

Fichte hatte sich bekanntlich in jenem Streit den Vorwurf des Atheismus zugezogen, weil er aus Sicht seiner Gegner zweierlei leugnete: dass Gott als Substanz anzusprechen sei (*Deus sive substantia*); und dass Gott aus der Natur zu folgern sei (*theologia naturalis*). Insbesondere auf den ersten Punkt konzentriert sich Fichte in zahlreichen Repliken, deren Hauptargument denkbar einfach ist: Der Begriff der Substanz impliziere die Bindung an Raum, Zeit und Ausdehnung, sodass die Vorstellung von Gott als einer eigenständigen Substanz als unhaltbar aufzugeben sei. <sup>9</sup> Wenn Gott aber keine »religiöse Zutat zur Welt« darstelle, <sup>10</sup> jene Gegner aber weiterhin meinten, mit dem Gott der Substanz schaffe man sogleich Gott überhaupt ab, zeige sich, wer hier tatsächlich dem Atheismus das Wort rede: Es seien die Gegner selbst, da sie der durch und durch materialistischen Doktrin folgten, wonach es nichts anderes geben könne als Substanthaftes; der Rest sei ontologisches Schweigen. <sup>11</sup>

Diesen Einspruch könnte man als »purifying atheism« bezeichnen, <sup>12</sup> einen Atheismus, der Ernst macht mit der Einsicht, dass selbst die Uminterpretation des Substanzbegriffs es nicht verhindern könnte, stets der Gefahr von Gottes Vergegenständlichung und damit seiner theologisch ruinösen Verendlichung (als Verendung) ausgesetzt zu bleiben. Fichtes Kritik, die sich auch auf die personalisierenden Attribute des Urhebers und der Intelligenz beziehen, <sup>13</sup> wird man selbst dann zustimmen können, wenn man deren konstruktive Vorderseite – der Moralisierung der Religion – ebenso reserviert gegenübersteht. So interes-

<sup>8</sup> So bekanntlich Arthur SCHOPENHAUER, »Einige Worte über den Pantheismus«, in: Parerga und Paralipomena II, Band V der Gesammelten Werke in fünf Bänden, hrsg. von Ludger LÜTKEKAUS, Zürich 1999, 95–97, hier 96.

<sup>9</sup> So in »Der Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung« [1798], in: FICHTE, Ausgewählte Werk in sechs Bänden, hrsg. von Fritz MEDICUS, Darmstadt 1962, Band III, 119–133, 132; DERS., »Appellation an das Publikum« [1798], in: ebd., 151–198, bes. 176 f.

<sup>10</sup> Gerhard EBELING, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963, 91 – mit Bezug auf den Atheismusstreit; dazu auch DERS., »Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein« [1972], in: DERS., Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 116–136, 121.

<sup>11</sup> Vgl. FICHTE: Appellation (s. o. Anm. 9), 177.

<sup>12</sup> Der Begriff ist (im Anschluss an Simone WEIL) von Dewi Z. PHILLIPS geprägt worden; bes. The Problem of Evil and the Problem of God, London 2004, 158.

<sup>13</sup> Vgl. FICHTE: Glaubens (s. o. Anm. 9), 124.

sant der von Fichte mitunter fast paränetisch beschworene Primat des Praktischen auch erscheint,<sup>14</sup> so sehr bleibt es zu bezweifeln, dass der Vollsinn des Glaubens erfasst ist, wenn sein Gegenstand die »Ordnung einer moralischen Welt« bilden soll und wenn zudem Moralität und Religion *a limine* miteinander identifiziert werden.<sup>15</sup>

Dennoch, die Konsequenzen, die Fichte für einen atheistisch gereinigten Gottesbegriff zumindest andeutet, sind bemerkenswert:

«Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen *sinnlichen* Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt.»<sup>16</sup>

Ganz ähnlich wie später Hegel übt Fichte hier die folgenreiche Umstellung von vermeintlich robusten Konzepten auf fluidere Bestimmungen ein.<sup>17</sup> Zwar spricht er, wie wir gerade hörten, noch vom »Regenten«, doch als eines nur »logischen«, keineswegs »reelen« Subjekts, sodass das Dual von »Akt und Sein« (D. Bonhoeffer) zugunsten des ersten aufgelöst wird: Nicht um den ultimativ Handelnden geht es dann, sondern um ein letztgültiges Handeln, nicht um einen Schöpfer, Erhalter und Regenten, sondern gerade um den Akt jenes Erschaffens, Erhaltens und Regierens. An die Stelle der traditionellen Statik des substanziellen Seins tritt hier eine Dynamik der göttlichen Aktion.<sup>18</sup> Und so

**14** Dazu etwa Johann Gottlieb FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen* [1800] (PhB 226), Leipzig 1944, 139 ff.

**15** Vgl. FICHTE: *Appellation* (s. o. Anm. 9), 168 bzw. 169; in dieser Identifizierung geht Fichte durchaus über Kants Transformation einer transzendenten Idee zu einem transzendentalen Ideal als Prinzip der Vollständigkeit der Erkenntnis hinaus. Als späte Erben dieser Tradition können so unterschiedliche Autoren wie Richard Braithwaite, Dorothee Sölle oder Gianni Vattimo gelten.

**16** Vgl. FICHTE: *Appellation* (s. o. Anm. 9), 180.

**17** Es ist Karl Barth, der Hegels ganz ähnliche Intention bündig zusammenfasst: »Und darauf kommt nun freilich alles an, daß Vernunft, Wahrheit, Begriff, Idee, Geist, Gott selber als Ereignis verstanden werden, und zwar nur als Ereignis verstanden werden. Sie sind nicht, was sie sind, sobald das Ereignis, indem sie sind, was sie sind, als unterbrochen gedacht, sobald an seiner Stelle ein Zustand gedacht wird. Vernunft und alle ihre Synonyme sind wesentlich Leben, Bewegung, Prozeß. Gott ist nur Gott in seinem göttlichen Tun, Offenbaren, Schaffen, Versöhnen, Erlösen, als absoluter Akt, als *actus purus*.« (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert [1946], Berlin <sup>3</sup>1961, 356; Kursives im Orig. gesperrt). Dass diese Denkfigur auch für Barth selbst entscheidend wird, ist ein oft übersehener, aber entscheidender Umstand; dazu Hartmut von Sass, »Nachmetaphysische Dreifaltigkeit. Barth, Jüngel und die Transformation der Trinitätslehre«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111:3 (2014, 307–331).

**18** So Johann Gottlieb FICHTE, »Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen« [1799], in: FICHTE. *Ausgewählte Werk in sechs Bänden*, hrsg. von Fritz Medicus, Darmstadt 1962, Band III, 199–237, 230 und 232 f.

summiert Fichte treffend: »Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate eines Handelns bestimmen.«<sup>19</sup> Genau daran wollen wir uns im Folgenden halten.

## II Kant und das Sein als Setzung einer Wirklichkeit

Die Rückkehr zu einer Gotteslehre, welche ihren Gegenstand tatsächlich in »Existentialsätzen« erfassen wollte, ist für Fichte somit ausgeschlossen. Bei aller Kritik ist er sich darin mit Spinoza vollkommen einig, wie es so viele andere ebenso sind – man denke an Schleiermachers Hymne auf »den heilig verstoßenen Spinoza« in der zweiten Rede.<sup>20</sup> Gott als ein ganz bestimmtes Individuum zu verstehen, verbietet sich theologisch nicht nur; dessen Existenz überhaupt auszusagen oder auch nur zu verneinen, sei gleichermaßen Atheismus in seiner ungereinigten Form, wie später Paul Tillich ganz im Sinne der genannten Autoren klarstellen wird.<sup>21</sup> »Gott« ist kein (Eigen)Name oder singulärer Term für eine Person. Was aber dann?

Darauf hat man auf zwei komplementären Wegen reagiert, die so verständlich sind, wie sie problematisch bleiben: entweder im Rückzug nach innen oder im Exodus nach außen. Die theologische »Verinnerlichung« treffen wir bei Hegelianern wie Falk Wagner an, wo mit »Gott« gar kein objektiver Realitätsbezug mehr intendiert ist, sondern jener Term in einer Theorie des religiösen Selbstbewusstseins aufgehoben wird, um sprachimmanente und mental-private Erlebnisweisen zu designieren.<sup>22</sup> Der dazu konverse Auszug wird hingegen vertreten, wenn jenes Identitätsdenken als für Gott »tödlich« verabschiedet wird, um seiner Wirklichkeit im Exzess, der Überbietung oder der unbedingten Saturierung (kaum mehr) phänomenologisch nachzudenken.<sup>23</sup> In beiden Fällen scheint das

<sup>19</sup> Ebd., 235.

<sup>20</sup> Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], hrsg. von Hans-Joachim ROTHERT (PhB 255), Hamburg 1958, 31.

<sup>21</sup> So Paul TILICH, *Systematische Theologie*. Band I, Berlin/New York (1958) <sup>8</sup>1987, 275.

<sup>22</sup> Vgl. Falk WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 31 und 142.

<sup>23</sup> Die Rede ist hier von Levinas und Marion; siehe etwa Emmanuel LEVINAS, »Hermeneutik und Jenseits«, in: DERS., *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Übersetzt von Thomas WIEMER. Mit einem Vorwort von Bernhard CASPER, Freiburg im Br./München 1985, 132–149, Zitat 143; DERS., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1980]. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg im Br. <sup>4</sup>2008; Jean-Luc MARION, u. a. »The Event or the Happening Phe-

onto-theologische Seinsdenken Anlass zu bieten, entweder nur noch die transzendenten Bedingungen des Seienden zu eruieren oder aber zu versuchen, Gott jenseits des Seins oder ohne das Sein zu ›nennen‹.

Für jene Autoren gehört auch Kant noch in die abgewiesene Tradition des kontaminierten Seinsdenkens. Dabei wird gerade er uns helfen, die Andeutungen Fichtes zum Gott in »Prädikaten eines Handelns« zu vertiefen. Auf diesem Wege könnte auch das skizzierte Dual von Verinnerlichung und Exodus umgangen werden. Was nun folgt, ist derart klassisch geworden, dass ich mich kurz fassen darf: Im Zusammenhang der Kritik am ontologischen Argument vertritt Kant die These, dass Existenz keine Eigenschaft darstelle.<sup>24</sup> Es sei konfus – und das ontologische Argument lebe von dieser Konfusion –, die Existenz wie Größe, Farbe oder Stimmung zu verwenden.<sup>25</sup> Existenz, so Kant weiter, sei kein »reales Prädikat«, vielmehr die »Position« oder »Setzung« eines Dinges oder Gegenstandes und folglich die Bedingungen dafür, überhaupt Eigenschaften, die in »realen Prädikaten« ausgesagt werden können, zu besitzen.<sup>26</sup> Dann aber besteht kein Widerspruch mehr, Gott alle traditionellen Prädikate wie Allmacht, Allwissen usw. zuzuordnen, seine Existenz hingegen zu verneinen, weil Existentialsätze stets synthetisch sind, und ›Existenz‹ als ein logisches Prädikat, d. h. ein Prädikat nicht von Dingen, sondern von Begriffen bildet.<sup>27</sup>

Diese Auskunft hat sich nicht nur durchgesetzt, sondern ist mehrfach erweitert worden. Denn sehr bald stellten sich bei der Formalisierung der Kantischen These, Existenz sei kein reales Prädikat, ernsthafte Probleme ein, insbesondere bei negativen Existenzaussagen, wie »Gott existiert nie und nimmer«. Es scheint zunächst so zu sein, dass die Negation von  $x$ , dieses  $x$  schon voraussetze, um negiert zu werden, wenn man sagt, es gebe etwas ( $x$ ), das es ( $x$ ) nicht gebe.<sup>28</sup>

---

nomenon«, in: DERS., *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, trans. by Robyn HORNER and Vincent BERRAUD, New York 2002, 30–53.

**24** Wie schon vor ihm David HUME (*A Treatise of Human Nature* 1.2.6); dazu siehe Michael NELSON, Art. ›Existence‹, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012; letzter Zugriff am 19. März 2014).

**25** Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 628/A 600.

**26** Ebd., B 626/A 599.

**27** Vgl. ebd., B 644/A 616; dies gilt auch, wenn man (wie Descartes in der Fünften Meditation) Existenz als perfectio bestimmt; dazu William P. ALSTON, »The Ontological Argument Revisited«, in: *Philosophical Review* 69:4 (1960), 452–474, 452f. Und es gilt ausnahmslos, was gegen Mendelssohn geltend gemacht werden musste, der diese Ausnahme im Falle Gottes forderte; dazu Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, in: DERS., *Metaphysische Schriften. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang VOGT*, Hamburg 2008, 91–250, 244f.

**28** Das Problem ist nicht neu; siehe PLATON, *Sophistes*, 236 e ff.; *Theaitetos* 189 a ff.

Ganz auf der Linie Kants (und dabei Anklänge aus der *Kritik der reinen Vernunft* aufnehmend) haben Gottlob Frege und Bertrand Russell derartige Existenzaussagen transkribiert, um den sich hier abzeichnenden Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Eine Aussage wie »Drachen existieren nicht« meint in diesem Rahmen, dass die Eigenschaft, ein Drache zu sein, *nicht instantiiert* ist. Man stelle sich also die Gesamtheit der Dinge vor, und innerhalb dieser Totalität gebe es keinen Drachen. Der Sinn der Existenz wird demnach mit dem Sinn des Existenzquantors identifiziert, sodass man technisch korrekt sagen müsste:

$a$  ist ein Drache; und es gibt kein  $x$ , für das gilt:

$a = x$ , und  $x$  ist ein Drache ( $xD$ ;  $\neg \exists xDx$ ).<sup>29</sup>

Der entscheidende Punkt liegt nun aber darin, dass der generelle Term »Drache« so behandelt wird, dass er wie ein deskriptiv eingeführtes Prädikat verwendet werden kann. D. h. »Drache« ist nichts anderes als die Gesamtheit der Eigenschaften, die wir Drachen zuordnen, also ein Bündel von Merkmalen, die zutreffen müssen, damit wir sinnvoll von einem Drachen sprechen können. Generelle und singuläre Terme können demnach mit Kant, Russell und Frege als Inbegriffe, mithin als Summare einer Klasse von Eigenschaften aufgefasst werden. Den Termen selbst entspricht folglich ein beschreibbares Äquivalent, als dessen Zusammenfassung der Inbegriff fungiert.<sup>30</sup>

Es ist jetzt an der Zeit, die bislang recht idealistisch aussehenden Karten auf den Tisch zu legen, nicht aber ohne sie neu zu mischen. Drei unterschiedliche Karten halten wir in der Hand, eine stammt von Fichte, die beiden anderen von Kant:

- (i) Wenn man von Gott redet, muss man von seinen Handlungen sprechen; nicht Gott als Substanz existiert, sondern es ist sein Wirken, das wirklich ist.
- (ii) Wird von etwas behauptet, es existiere, meint dies, dass, wenn es existiere, eine bestimmte Menge wesentlicher Eigenschaften instantiiert sind.
- (iii) Existenz ist keine Eigenschaft bzw. kein »reales Prädikat«, sondern die Bedingung (der Möglichkeit), dass Eigenschaften überhaupt zugesprochen werden.

Diese drei Thesen sind in ihrem Zuschnitt offenbar recht unterschiedlich. Nur die erste ist eine genuin theologische Aussage, die sich einem gereinigten und

<sup>29</sup> Bertrand RUSSELL, »On Denoting«, in: *Mind* 14 (1905), 479–493.

<sup>30</sup> Vgl. Ingolf U. DALFERTH, »Existenz und Identifikation. Erwägungen zum Problem der Existenz Gottes im Gespräch mit der Analytischen Philosophie«, in: DERS., *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 23–50, bes. 30 und 36.



darin reinigenden Atheismus verdankt.<sup>31</sup> Die beiden Karten, die Kant zugespielt hat, gehen zwar auf einen theologischen Disput zurück, sind aber selbst nicht theologischer Natur. Mein Vorschlag besteht nun darin, alle drei Thesen zu reformulieren, dabei dezidiert zu theologisieren und schließlich auf konstruktive Weise miteinander zu kombinieren.

(i\*) Der Begriff Gottes könne, so noch einmal Fichte, nur mit »Prädikate[n] eines Handelns« bestimmt werden und »überhaupt nicht durch Existentialsätze«. Natürlich wäre auch der religiös sehr musikalische Fichte ganz missverstanden, wollte man in seiner Abweisung von Gottes Existenz die Aussortierung Gottes als lebendiger Wirklichkeit erkennen. Vielmehr geht es darum, (pro)grammatische Schwierigkeiten dadurch zu umschiffen, dass die Intention der »Existenz« auf die des Aktes Gottes, d. h. auf Gott als Akt übertragen wird. Dann aber trifft sich Fichtes Präferenz des göttlichen Handelns (vor dem handelnden Gott) mit der klassischen These der mittelalterlichen Metaphysik, nach der Gottes Dasein (*existentia*) identisch sei mit Gottes Wesen (*essentia*).<sup>32</sup> Während beim Menschen – und, wie etwa Sartre meint, *nur* beim Menschen<sup>33</sup> – die Existenz der erst noch zu gewinnenden Essenz vorangehe, wäre für Gott mit einer strikten Gleichsetzung von Dass-Sein und Wie-Sein zu rechnen. Anderenfalls wäre es Gott möglich, seine eigene Natur hervorzubringen, ohne das dafür nötige Wesen schon zu besitzen – was bei Gott (nicht aber beim Menschen) ein Widerspruch ist.<sup>34</sup>

(ii\*) Diese erste These lässt sich konkretisieren, indem sie mit der zweiten verbunden wird, die wiederum lautete: Ein Term ist der summierende Inbegriff der Eigenschaften des durch den Term Bezeichneten. Eben dies war die von Kant vorbereitete und von Russell und Frege verteidigte Auffassung. Als generelle Doktrin führt sie in kaum lösbare Schwierigkeiten, auf den Begriff Gottes bleibt sie aber anwendbar. Wenn also Gott identisch ist mit seinem Wesen (so die mittelalterliche Identitätsthese) und wenn dieses Wesen wiederum sein Wirken ist (so Fichtes Sicht) und wenn die Existenz auszusagen, bedeute, die Instantiierung einer Menge von Eigenschaften zu behaupten (so [ii]) – wenn all dies gilt, dann existiert Gott nicht – auf das logische Prädikat der Existenz kann also ohne Verlust verzichtet werden –, sondern *Gott hat sein Wesen, indem er (oder besser:*

<sup>31</sup> Dazu näher Hartmut von Sass, »Inverse Apologetik. Zur theologischen Verarbeitung des Atheismus«, in: Evangelische Theologie 74:4 (2014), 294–312.

<sup>32</sup> Dazu Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie [1927]. GA 24, Frankfurt a. M. 2005, §§ 10f.; Ders., »Die Erinnerung in die Metaphysik« [1941], in: Nietzsche. Zweiter Band. GA 6.2, Frankfurt a. M. 1997, 439–448, bes. 447f.

<sup>33</sup> Siehe Jean-Paul Sartre, »Zum Existentialismus – eine Klarstellung«, in: Ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays 1943–1948 (Philosophische Schriften Band 4), Reinbek bei Hamburg <sup>6</sup>2012, 113–121, 115f.; Ders., »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ebd., 145–192, 148–150; vgl. dazu die Rede von der »zweiten Natur« bei John McDowell, »Zwei Arten des Naturalismus«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45:5 (1997), 687–710, bes. 699 und 706.

<sup>34</sup> Vgl. Brian Leftow, »Is God an Abstract Object?«, in: Noûs 24:4 (1990), 581–598, 583 und 589.

es) wirkt.<sup>35</sup> Worin dieses wirkende Wesen besteht, ergibt sich aus den (historisch offenkundig begrenzt variablen) Merkmalen, die mit dem Gottesbegriff konzeptuell verbunden sind, allen voran: Liebe. Nur weil gilt, dass Gottes Existenz sein wirkendes Wesen ist, gilt auch die johanneische Formel: Gott ist die Liebe – und Liebe ›existiert‹ nicht. Vielmehr gibt es sie, indem sie sich selbst gibt.

(iii\*) Die Identifikation von Gottes Existenz und Wesen kann wiederum mit der dritten These präzisiert werden: Existenz ist keine Eigenschaft, sondern die Bedingung dafür, Eigenschaften zu haben. Man könnte dieses Verhältnis von Existenz und Eigenschaften in Bezug auf Gott schöpfungstheologisch klären und demnach in Gott die Bedingung der Möglichkeit sehen, dass überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts sei. Doch so gelangen wir wieder in die Nähe jenes personalen Schöpfers, Erhalters und Regenten, den Fichte gerade begrifflich abgewiesen hatte. Das schöpfungstheologische Bekenntnis wird jedoch genau davor bewahrt, wenn es – durchaus mit Kant<sup>36</sup> – hermeneutisch gelesen wird: Gottes Existenz als sein Wesen ist nicht eine Eigenschaft neben anderen, sondern die Bedingung der Möglichkeit, der ›Welt‹ bestimmte Eigenschaften zuzusprechen. Anders formuliert: Gottes Wirklichkeit als Akt des Erschaffens, Erhaltens und Regierens ist die für den Glauben wesentliche – und d. h. hier: nicht ›reale‹, sondern ›logische‹ – Bedingung, die Welt als Schöpfung (Weltbezug), meinen Nachbarn als Nächsten (Fremdbezug), mich selbst als gerechtfertigten Sünder zu verstehen (Selbstbezug).

Kants ursprüngliche These, Existenz sei keine Eigenschaft, sondern die Kondition ihrer Zuschreibung, ist demnach theologisch überaus wertvoll. Denn ohne Gottes Wiken gäbe es keine dieser Eigenschaften: der Schöpfung, der ultimativen Nähe oder der Gerechtigkeit trotz der Sünde. Doch die *existentia Dei* ist, wie wir sehen konnten, strikt identisch mit Gottes *essentia*, d. h. ›Gott‹ fungiert als Inbegriff seiner Merkmale, mit denen er gleichzusetzen ist: Schaffen, Erhalten, Regieren im Modus der Liebe. Nur weil und insofern es Gott gibt, d. h. nur weil und insofern Gott sich selbst gibt, kann alles im Lichte dieser Liebe gesehen werden. *Und da existentia und essentia bei Gott identisch sind, ist die Wirklichkeit dieses Sehens diejenige Wirklichkeit, die der Glaube Gott nennt.*

### III Zum Glauben an Gott, der nicht existiert

Wenn von ›Nicht-Existenz‹ die Rede ist, kann zunächst zweierlei gemeint sein: entweder, dass etwas *unmöglich* ist oder dass etwas *nicht wirklich* ist. Die Unmöglichkeit kann ausgesagt werden, wenn ein innerer Widerspruch der Prädi-

<sup>35</sup> Zur Verbalisierung des Wesens – ›es west‹ – bekanntlich Martin HEIDEGGER, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [1936–38]. GA 65, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2003, 7, 30, 260, 473 u. ö.

<sup>36</sup> Siehe etwa Immanuel KANT, »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« [A: 1763/B: 1770], in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt <sup>7</sup>2011, Band 1, 617–738, vor allem S. 726/A 184 und S. 727/A 186.

kate vorliegt (weshalb es runde Dreiecke nicht geben kann). Die Nicht-Wirklichkeit bedeutet hingegen, dass es etwas der Idee nach gibt, dieses aber eine bloße Möglichkeit darstellt (weshalb wir von Einhörnern *in mente et intellectu* wissen, noch nie aber eines *in re* gesehen haben).<sup>37</sup>

Den kant(ian)isch gelesenen Ausführungen Fichtes lassen sich drei unterschiedliche Gründe entnehmen, warum wir uns – theologisch – zur Nicht-Existenz Gottes bekennen sollten: weil, erstens, die als Substanz gedachte Existenz nahelegt, dass Gott gegenständlich sein muss, was sich trivialerweise widerspricht (*Nicht-Existenz als Unmöglichkeit*); oder aber, zweitens, weil ›Gott‹ lediglich für eine Idee oder ein Ideal steht (*Nicht-Existenz als Nicht-Wirklichkeit*); oder aber, drittens, weil der Modus, in dem Gott als identisch mit seinem Wesen als Akt ›da‹ ist, mit dem logischen Prädikat der Existenz gar nicht erfasst, ziemlich sicher sogar vollkommen verfehlt wird (*Nicht-Existenz als Modus des Seins*). Während sich die ersten beiden Gründe ausräumen lassen, indem man in den Begriff der Substanz (so Spinoza und Leibniz) oder der Idee (so Kant und Hegel) investiert, liegen die Dinge im Blick auf den dritten Grund anders. In der Kombination der obigen drei Thesen mag deutlich geworden sein, dass die wesentlichen Bestimmungen von Gott in Prädikaten der Handlung sich kaum mit dem Festhalten am Begriff der Existenz vertragen.

### III.1 Existenz, Kontext und Lokalisierung

Bislang haben wir Existenzaussagen lediglich unter dem Gesichtspunkt behandelt, dass von einer Entität »eine gewisse effektive Anwesenheit in der Welt« behauptet wird.<sup>38</sup> Ohne hier eine auch nur annähernd umfassende Analyse derartiger Aussagen bieten zu können, möchte ich doch für unsere Zwecke zwei weitere Momente hervorheben, die zu häufig vernachlässigt werden.

Das erste Moment kann das der *Kontextualität* genannt werden. Dahinter verbirgt sich eine Doppelthese über das Verhältnis zwischen der Entität, deren Existenz behauptet wird, und dem Kontext, in den jene »effektive Anwesenheit« dieser Entität gehört. Die eine Hälfte der Doppelthese besagt, dass alles, was existiert, über einen Kontext oder ein »Sinnfeld« verfügt.<sup>39</sup> Oder einfacher for-

<sup>37</sup> Vgl. Moses MENDELSSOHN, Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, in: DERS., *Metaphysische Schriften*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang VOGT, Hamburg 2008, 23–90, hier 57; Immanuel KANT, KrV B 629/A 601.

<sup>38</sup> SARTRE: Klarstellung (s. o. Anm. 33), 115.

<sup>39</sup> Die Redeweise von »Sinnfeldern« als Kontext für Entitäten übernehme ich von Markus GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin <sup>2</sup>2013, 68 und 87, dessen Ambition, von dort aus

muliert: Existieren heißt, in einem »Sinnfeld« vorkommen. So erscheinen Drachen im narrativen Kontext von Märchen, haben aber in wissenschaftlichen Sinnfeldern keinen Platz. Der ›Schöpfung‹ kommt ein religiöser »Sitz im Leben« zu, sie ist aber *als* Schöpfung außerhalb dieses Kontextes sinn- und haltlos. Die andere Hälfte der Doppelthese betrifft die entgegengesetzte Richtung jener Relation: Ein Kontext oder »Sinnfeld« hat zugleich bestimmte und in bestimmten Fällen notwendige Implikate. Oder einfacher formuliert: Kontexte bringen ontologische Verpflichtungen mit sich.<sup>40</sup> Wer beispielsweise von Märchen spricht, wird davon ausgehen, dass dort auch Drachen auftauchen könnten. Wer sich auf die »Sprachspiele des Glaubens« versteht, wird kaum überrascht sein, dort auch auf dasjenige der ›Schöpfung‹ zu treffen. Die Kontextualitätsthese besagt demnach, dass Existenzbehauptungen über eine Entität *x* stets einen Zusammenhang *Z* mit sich führen, in den *x* gehört und der seinerseits durch *x* bereits notwendig mitgesetzt ist.<sup>41</sup>

Das zweite Moment kann das der *Lokalisierung* genannt werden. Damit ist gemeint, dass Existenzaussagen nicht nur die »effektive Anwesenheit [von *x*] in der Welt« betreffen, sondern zugleich die »effektive Anwesenheit [von *x*]« *für jemanden* aussagen. Demnach geht es bei »Existentialsätzen« nicht nur um isolierte Akte der Feststellung, sondern mitunter um involvierende Sprechakte, in denen sich der Sprecher in Bezug auf *x* lokalisiert.<sup>42</sup> Nimmt man – je nach Kontext und »Sinnfeld« – die Existenz von Drachen oder das Vorkommen der

---

einen (überhaupt nicht) »Neuen Realismus« vorzutragen, ich jedoch nicht teile; siehe etwa Gabriels Nachwort zu Paul BOGHOSIAN, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Aus dem Amerikanischen von Jens ROMETSCH, Berlin 2013, dort 135–156; dazu auch Hartmut VON SASS, »Wer hat Angst vor Paul B.? Über die unsinnige Suche nach absoluten Tatsachen (zu P. Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*)«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62:3 (2014, 576–583).

<sup>40</sup> Vgl. ALSTON (s. o. Anm. 27), 465.

<sup>41</sup> Ich übergehe hier eine ganze Reihe von Folgefragen, etwa ob eine Entität *x* in unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommen kann (ja!) oder wie es um die Angrenzung der »Sinnfelder« voneinander steht. Markus Gabriel verwendet die Überlegung, dass die Existenz von *x* ein »Sinnfeld« für *x* impliziere, dafür, die These seines oben gen. Buches zu plausibilisieren: Wenn Sinnfelder ihrerseits existieren, müssen auch sie in umfassenderen Sinnfeldern vorkommen; versteht man aber die Welt als »Bereich aller Bereiche« (18), kann sie selbst in keinem anderen »Sinnfeld« vorkommen – weshalb die Welt nicht existiert (87 u. ö.). Offensichtlich kann man für ›Welt‹ problemlos ›Gott‹ einsetzen und erhält ein weiteres Argument für die hier vertretene These.

<sup>42</sup> Im Anschluss an J. LYONS und D. BURRELL hat darauf vor allem Ingolf U. DALFERTH aufmerksam gemacht; siehe »Existenz und Identifikation« (s. o. Anm. 30), 41 f.; siehe schon Donald D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963, bes. Kap. 4.

Schöpfung an, bildet dies offenbar keine rein konstative Sprachhandlung, sondern bezieht den Sprecher lozierend in jenen Akt mit ein.<sup>43</sup> Selbst für Existenzaussagen zeichnet sich folglich eine *Pragmatik des Behauptens* ab, die die meist übergangene Relation zum behauptenden Sprecher hervorhebt.

Beide Momente – Kontextualisierung und Lokalisierung – zusammengekommen verdeutlichen, dass es sich bei Existenzaussagen um *mehrstellige Relationen* handelt. Mit der Behauptung,  $x$  existiere, ist zugleich ein »Sinnfeld«  $Z$  verbunden, in welches  $x$  gehört, und es ist ein Sprecher  $S$  mitgesetzt, der sich in Abhängigkeit von  $Z$  zum behaupteten  $x$  verortet. Was dies theologisch heißen könnte, mag klarer werden, wenn wir nun zur These von Gottes Nicht-Existenz zurückkehren.

### III.2 Zur Anthropologisierung der Existenz

Die Rede von »Existenz« ist in zwei sehr unterschiedlichen Lagern zuhause. Entweder meint »Existenz« das wirkliche Vorhandensein eines Gegenstandes, Dings oder einer Person. Dieses Verständnis ist das *ontologische*, von dem klar sein dürfte, dass es in dieser einfachen Form theologisch keine Option bietet. Das haben gerade jene Autoren betont, die der zweiten Gruppe angehören und »Existenz« einem dezidiert *anthropologischen* Verständnis zuführen. Existenz fungiert dann nicht mehr als Kategorie (im Gegensatz zum Was-Sein, Ort, Zeit etc.) oder als Modalität (im Gegensatz zur Möglichkeit), sondern als Signum des (menschlichen) Daseins und dessen wesentlicher Struktur: *existieren* – *aus sich heraustreten*. Es ist dieses zweite Verständnis, das zahlreiche Theologen engagiert rezipiert haben, um einerseits von einer ganz anderen Richtung her zu begründen, warum Gott nicht existiert, da nur Dasein im Modus der Existenz »da« ist, indem es sich zu sich selbst verhält; und um andererseits in der Reservierung des Existenzbegriffs für den im Glauben oder Unglauben lebenden Menschen die soeben vorgestellten Momente der Kontextualisierung und Lokalisierung für Existenzaussagen zu radikalisieren. Denn nun geht es nicht mehr nur darum, dass Aussagen über die Existenz von  $x$  ein »Sinnfeld«  $Z$  mitsetzen und sich mit dieser Aussage der Aussagende  $S$  zum behaupteten  $x$  in  $Z$  lokalisierend in Beziehung setzt; vielmehr geht es Autoren wie Martin Heidegger und Rudolf

---

<sup>43</sup> Auch hier vernachlässige ich wichtige Folgefragen, etwa ob das Moment der Lokalisierung bzw. Involvierung in allen Kontexten relevant ist (nein!) oder wie sich die Korrelation zwischen Behauptung und Sprecher zur weitergehenden Frage der Unabhängigkeit des Behaupteten vom Sprecher verhält.

Bultmann darum, Kontext und Selbstverortung als Funktionen der Existenz zu verstehen. Mit anderen Worten: Kontextualisierung und Lokalisierung sind keine Implikate von *Existenzaussagen* mehr, sondern je nach Existenzweise modale Bestimmungen der *Existenz selbst*.

Um dies nachzuvollziehen, sei knapp an das Nötigste erinnert. Nach Heidegger liegt das Wesen oder die Substanz des Menschen – hier werden also die alten Formeln umkodiert – in dessen Existenz.<sup>44</sup> ›Existenz‹ aber bezeichnet eine Struktur des Selbstverhältnisses im Rahmen der Welt, in die sich das existierende Dasein immer schon hineingeworfen findet. Oder in Heideggers bekannter Wendung:

»Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.«<sup>45</sup>

Was Heidegger von dieser Bestimmung ausgehend in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* bietet, ist nichts anderes als eine Strukturanalyse jenes welthaften Selbstbezugs, die einer so originellen wie überschaubaren Logik folgt: Eine Struktur *A* (Dasein) wird auf eine ihr zugrunde liegende Struktur *B* (In-der-Welt-Sein) zurückgeführt, deren Wesen sich wiederum in einer noch spezifischeren Struktur *C* (Sorge) vollzieht, um sie in einer diese charakterisierenden Struktur *D* (Geschichtlichkeit) zu gründen, welche sich in einer Struktur *E* (ursprüngliche Zeit) realisiert.<sup>46</sup>

So vom Menschen zu reden, hat bekanntlich viele Theologen fasziniert, allen voran Rudolf Bultmann.<sup>47</sup> Auch für ihn steht der anthropologische Existenzbegriff im Zentrum, sodass auch die Theologie in ihm ihren methodischen Aus-

<sup>44</sup> Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>18</sup>2001, 42, 117, 212, 314.

<sup>45</sup> Ebd., 12; vgl. 52f.; oder wie es Alain BADIOU ausdrückt: »Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst sein eigenes Programm ist und das in derselben Bewegung die Möglichkeit einer programmatischen Kenntnis seiner selbst gründet [...].« (»Nachwort: Das gemeinsame Verschwinden von Mensch und Gott«, in: DERS., *Das Jahrhundert* [2005]. Aus dem Französischen von Heinz JATHO, Berlin/Zürich <sup>2</sup>2010, 203–219, 210).

<sup>46</sup> Hier stellen sich eine Reihe von Folgefragen: Kann die Struktur *E* nicht ihrerseits auf eine Struktur *F* zurückgeführt werden, wann endet dieses rekursive Manöver? Könnte es statt *D* auch ein *D\** geben mit entsprechenden Konsequenzen für die übrigen Sub-Strukturen? Bilden *A* bis *E* stets eine Einheit oder können auch bestimmte Elemente partiell entfallen? (dazu auch Thomas RENTSCH, »Sein und Zeit«. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit«, in: Dieter THOMÄ (Hg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2005, 51–80, 57).

<sup>47</sup> Zu dieser Rezeption allgemein siehe RATSCHOW (s. o. Anm. 5), 14f.

gangspunkt findet.<sup>48</sup> Und auch für Bultmann meint Existenz kein bloßes Vorhandensein, sondern eine menschliche Weise zu sein (wobei er dann überaus selektiv auf die von Heidegger entwickelten Strukturen zurückgreift).<sup>49</sup> Und dies hat nun weitreichende Konsequenzen für Gott und Glaube. Bultmann lehnt es, wie schon Heidegger vor ihm, ab, das logische Prädikat der Existenz auf Gott zu übertragen. Es sei allein der Mensch, der existiert, nicht Dinge, Pflanzen – oder eben Gott.<sup>50</sup> Dann aber ist klar, dass Gott nicht existieren kann, weil weder der ontologische, noch der anthropologische Begriff der Existenz sinnvoll auf Gott anzuwenden ist.

Das heißt nun nicht, dass von Gott nicht mehr die Rede sei, aber eben nur noch in Einbeziehung derjenigen Existenz, die allein dem Menschen zukommt. Der Glaube ist eine Weise, diese Existenz zu führen, eine mögliche Bestimmtheit der Existenz bzw. ein »Wie meiner geschichtlichen Existenz«, wie Bultmann auch sagen kann.<sup>51</sup> Oder noch einmal etwas ausführlicher in seinen eigenen Worten:

»Der Glaube richtet sich also freilich nicht auf etwas, was außerhalb der Wirklichkeit des Lebens, der Existenz des Menschen liegt, was durch eine supranaturale Autorität (Kirche) oder durch Spekulation erschlossen wäre, aber freilich auf etwas, *was mir begegnet*, d. h. *was nicht innerhalb der mir verfügbaren Lebensmöglichkeiten liegt.*«<sup>52</sup>

Die konstruktive Pointe dieser Kritik am Supranaturalismus (und all seiner Ausläufer) ist ein *modales* Verständnis von Gottes Wirklichkeit. Gott wird als »*Wie unserer Existenz*« beschrieben,<sup>53</sup> sodass eine Rede von Gott nicht mehr wird absehen können von derjenigen Existenz, deren alles »bestimmende Wirklichkeit« Gott sei.<sup>54</sup> Jenseits des glaubenden Daseins kann folglich von Gott gar nicht

---

48 Rudolf BULTMANN, »Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann« [1930], in: Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Andreas LINDEMANN, Tübingen 2002, 59–83, 59 und 67f.

49 »Wissenschaft und Existenz« [1955], in: DERS., Glauben und Verstehen III, Tübingen <sup>3</sup>1965, 107–121, 107; dazu schon Dorothee SÖLLE, »Bultmann und die Politische Theologie«, in: dies., Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart 1987, 137–148.

50 Siehe »Zur Frage einer ›Philosophischen Theologie‹« [1962], in: DERS., Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 104–106, 106; Martin HEIDEGGER, »Einleitung zu: ›Was ist Metaphysik?‹« [1949], in: DERS., Wegmarken [1976], Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2004, 365–383, 373.

51 Theologische Enzyklopädie, hrsg. von Eberhard JÜNGEL und Klaus W. MÜLLER, Tübingen 1984, 139; vgl. ebd., 15f.; Martin HEIDEGGER, »Phänomenologie und Theologie« [1927], in: DERS., Wegmarken, 45–78, 52.

52 BULTMANN (s. o. Anm. 51), 156.

53 Ebd., 63.

54 »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?« [1925], in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen <sup>5</sup>1964, 26–37, 30.

mehr wahrhaft gesprochen werden, sodass gilt: Vom Handeln Gottes zu reden, heißt, von meiner durch dieses Handeln bestimmten Existenz zu sprechen – und umgekehrt.<sup>55</sup> Bultmann hat sich folglich treu an die Devise Fichtes gehalten, nach welcher der Gottesbegriff nicht mehr in »Existentialsätzen«, nur noch »durch Prädikate eines Handelns« bestimmt werden könne.

### III.3 Gott als Er-Findung des Glaubens

Ich komme zum Schluss. Und der wird nun aus nichts anderem bestehen als aus der Integration jener drei idealistischen Thesen in das gerade präsentierte Existenzdenken der Hermeneutischen Theologie. Jene drei Thesen seien in ihrer erweiterten Version noch einmal genannt:

(i\*) Bei Gott ist Da-Sein (*existentia*) und Was-Sein (*essentia*) identisch: Weil dieses Wesen allein in »Prädikate[n] eines Handelns« bestimmt werden kann, ist Gottes Wirklichkeit Gottes Wirken; das Sein Gottes ist Gott als Akt.

(ii\*) ›Gott‹ fungiert als Inbegriff der ›wesentlichen‹ Eigenschaften seines Wirkens: Erschaffen, Erhalten, regierend Vollenden im Modus der Liebe. Entsprechend ist ›Gott‹ als *reales* Prädikat identisch mit der Gesamtheit dieser Eigenschaften und unterscheidet sich als Inbegriff nur rein *logisch* von ihnen.

(iii\*) Existenz ist keine Eigenschaft, sondern die Bedingung der Prädikation von Eigenschaften. Gottes ›Existenz‹ als Gottes wirkendes Wesen, ist folglich die (transzendente) Bedingung dafür, *jeder möglichen Entität* von ›Gott‹ logisch abhängige Eigenschaften zuzusprechen und diese demnach neu zu qualifizieren.

Mit Heidegger und insbesondere Bultmann ist nun die überaus folgenreiche Umstellung von Prädikaten der »effektiven Anwesenheit« *von etwas* auf Bestimmungen des ebenso »effektiven« Vollzugs *durch jemanden* einzuüben. Demnach bezeichnet ›Gott‹ keinen für sich lokalisierbaren Träger von Eigenschaften, sondern ›Gott‹ ist der Inbegriff eines verzweigten Netzwerks von (biblischen und – als deren Begleitung – dogmatischen) Qualifikationen, die denjenigen, der sie gebraucht, indem er sich durch sie versteht, selbst neu lokalisieren. Wer also die Welt *als* Schöpfung, seinen Nachbarn *als* Nächsten und sich selbst *als* gerechtfertigten Sünder versteht, bedient sich genau dieses netzwerkhaften Sprach- und Bildhaushaltes, von dem der Glaube an Gott unbedingt lebt. Genau dies war es, was die obige Kontextualisierungsthese zum Ausdruck brachte: dass die Behauptung der Existenz von etwas mit einem Kontext oder »Sinnfeld«

---

<sup>55</sup> »Zum Problem der Entmythologisierung«, in: Kerygma und Mythos II. Diskussion und Stimmen des In- und Auslandes, hrsg. von Hans Werner BARTSCH, Hamburg 1952, 179–208, 196.



notwendig einhergeht; Gottes wirkendes Wesen stiftet demnach jenes begriffliche und bildliche Netzwerk; denn wer ›Gott‹ sagt, sagt ›Schöpfung‹, ›Nächstenliebe‹, ›Rechtfertigung des Sünders‹. Und umgekehrt bringen diese Sprachspiele die ontologische Verpflichtung mit sich, von Gottes Wesen zu sprechen und im Glauben auf dessen Wirken zu vertrauen. Und genau dies war es, was die damit verbundene Lokalisierungsthese zum Ausdruck brachte: dass Existenzbehauptungen denjenigen, der sie vorbringt, neu verorten; wer in der Schöpfung, in Nächstenliebe und als Sünder im Glauben an die Rechtfertigung lebt, existiert offensichtlich – oder sagen wir: hoffentlich – anders, und zwar ganz anders im Angesicht des »ganz Anderen«, zum dem man sich nicht *nicht* verhalten kann.

In Bultmanns Existential-Theologie fungieren Kontextualisierung und Lokalisierung nicht mehr als Elemente von Existenzaussagen, sondern werden zu Modi der menschlichen Existenz selbst umkodiert. Den Glauben an Gott aber bestimmt Bultmann als *Wie* dieser Existenz bzw. als eine Existenzweise. Damit wandelt sich der Charakter unserer drei Thesen beträchtlich, weil sie nun zu Näherbestimmungen der Existenzweise im Glauben umfunktioniert werden. Mit anderen Worten: Sie behaupten nichts mehr außerhalb unserer Existenz, sondern charakterisieren den glaubenden Vollzug eben dieser – also unserer – Existenz.<sup>56</sup> Derart neu justiert nehmen die drei Thesen noch einmal eine veränderte Form an:

(i\*\*) Gottes Da-Sein (*existentia*) ist mit Gottes Was-Sein (*essentia*) identisch: Weil dieses Wesen allein in »Prädikate[n] eines Handelns« *an uns* bestimmt werden kann, ist Gottes Wirklichkeit Gottes Wirken *pro nobis*; das Sein Gottes ist Gott als Akt in der Existenzweise des Glaubens.

(ii\*\*) ›Gott‹ ist Inbegriff der ›wesentlichen‹ Eigenschaften seines Wirkens: liebendes Erschaffen, Erhalten und Vollenden für die Existenz als *Wie* unserer Weise, in der Schöpfung zu sein. Entsprechend unterscheidet sich ›Gott‹ allein logisch von der Gesamtheit der mit ihm gesetzten Eigenschaften, durch welche die Existenz im Glauben bestimmt ist.<sup>57</sup>

(iii\*\*) Existenz ist die Bedingung der Prädikation von Eigenschaften. Gottes wirkendes Wesen ist die (transzendente) Bedingung dafür, *jeder möglichen Entität* von ›Gott‹ logisch abhängige Eigenschaften zuzusprechen und diese demnach eschatologisch zu qualifizieren und sie im Vollzug des Glaubens neu zu verstehen.

Wenn aber Gottes Wesen identisch ist mit seinem Wirken an uns, fragt sich, was Gott noch sein könnte, wenn er nicht wirkt –? Hat Gott noch ein Wesen, wenn sein Wirken nicht mehr erfahren wird –? Ist nun der »ganz Andere« nicht

<sup>56</sup> BULTMANN (s. o. Anm. 51), 55 und 73.

<sup>57</sup> Technischer ausgedrückt: Der Extension nach sind ›Gott‹ und die Gesamtheit seiner Eigenschaften identisch, der Intension nach hingegen nicht.

ganz vom Anderen seiner selbst abhängig –? Oder die Fragen in Anlehnung an Heidegger zusammenfassend: Konstituiert sich Gott erst im Glauben an ihn –?<sup>58</sup> So aber fragen die Toren aus dem Psalter, die endlich meinen: »Es ist kein Gott« (Ps 53,2). Ohne Gottes Wirken zu erfahren, ist die Auskunft des Gegenteils – dass Gott dennoch da sei – offenbar wert- und haltlos: ohne Kontext, ohne »Sinnfeld«. Aus der Innensicht des Glaubens hingegen wirkt Gott als unverfügbare Bestimmung unseres In-der-Schöpfung-Seins. Darum, dass diese Wirkung Wirklichkeit werde, kann man nur beten. Doch wer dies tut, ist schon von Gottes wirkendem Wesen gefunden. Dieses aber wirkt nirgends sonst als in jenem glaubenden Gesucht-Werden und Sich-Finden-Lassen. Gott ist die ›Er-Findung‹ des Glaubens, für den *Gott nicht existiert, sondern in dem sich Gott ereignet*.

## IV Schlusspunkt: Zur Aktualität der Debatte

Fichte, Kant und die Hermeneutische Theologie waren die wichtigsten Gesprächspartner dieses Textes. Es mag deutlich geworden sein, dass hier der Versuch gemacht worden ist, sie alle drei *ad bonam partem* zu lesen. Und zwar in dem Sinne, dass die jeweils kritikwürdigen Aspekte von denjenigen abgekoppelt wurden, die für die Rede von Gottes Existenz und ihrer Kritik tatsächlich weiterführend sind. Fichtes Mahnung, die »Prädikate eines Handelns« in den Mittelpunkt der Gottesrede zu stellen, kann somit gewürdigt werden, *ohne* die darauf basierende Moralreligion eines »göttlichen Weltregiments« zu begrüßen. Kants Bestimmung der Existenz als eines logischen Prädikats kann positiv aufgenommen werden, indem ›Gott‹ als Inbegriff eines dadurch mitgesetzten begrifflichen und bildlichen Netzwerkes bestimmt wird, *ohne* mit dieser Neuinterpretation in die Debatte um die Gottesbeweise einzutreten. Und die von dorthier gelesene Hermeneutische Theologie kann in ihrer Intention, den Glauben als neuqualifizierende Existenzweise zur Geltung zu bringen, rezipiert werden, *ohne* den ihr vorgehaltenen Einwand zu unterschreiben, die Konzentration auf das menschliche Selbstverständnis gliche einem desengagierten Privatglauben.

Mit der hier eingeübten Kombination jener drei Momente wird die Rede von Gottes Existenz problematisch. Doch eben jene Redeweise ist bereits alltags-sprachlich zu etabliert, um die Kritik an ihr nicht ihrerseits als kritisch erschei-

<sup>58</sup> So Martin HEIDEGGER, »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik« [1918/19], in: Phänomenologie des religiösen Lebens. GA 60, Frankfurt a. M. 1995, 301–337, 307.

nen zu lassen: Wird hier nicht ein lediglich begriffliches Glasperlenspiel aufgeführt? Was genau ist mit diesem vornehmlich technisch vorgetragenen Einspruch erreicht? Auf welche aktuellen Debatten könnte damit seitens der Theologie überhaupt sinnvoll reagiert werden?

Zum Erweis der Relevanz des hier Gesagten könnte man sich auf die binnen-theologischen Konsequenzen beschränken, die das hier umrissene Szenario mit sich bringt. Erstens wird ein weithin untergründig wirkender Strom neuerer Theologie, die die Vergegenständlichung Gottes abweist und insofern atheistic Momente in sich aufnimmt, expliziert. Zweitens sind die entsprechenden Implikationen nicht nur für die Rede von Gott, sondern auch für dogmatische Topoi wie der Schöpfung, des Gebets oder des Umgangs mit Leid, Übeln und Bösem offenbar weitreichend. Und drittens kann die Nachdenklichkeit der Theologie sich gerade darin erweisen, dass sie die eingeschliffenen Selbstverständlichkeiten ihrer Diskurse unterbricht, um selbst noch die Rede von Gottes Existenz herauszufordern – etwa dadurch, dass andere Wege beschritten werden, Gottes Dasein – als ›Ereignis‹ – auszusagen.

Bei diesen defensiven Antworten muss man es jedoch keineswegs belassen. Gerade eine feinfühligke Religionsdiagnostik wird genügend aktuelle Debatte-debatten innerhalb institutionalisierter Religionen, ihrer nicht-verkirchlichten Gegenentwürfe, aber auch den teilweise fundamental vorgetragenen Religionskritiken der jüngsten Vergangenheit anführen können, um die Bedeutung der vorliegenden Diskussion aufzuzeigen. Wie ist theologisch konstruktiv auf die Radikalisierung religiöser Sinnangebote samt Rekonfessionalisierung und Neorthodoxie zu reagieren?<sup>59</sup> Welche Wahrheitsansprüche ergeben sich und wie sind sie zu formulieren angesichts der steigenden Pluralisierung religiöser Märkte?<sup>60</sup> Und wie ist mit der geradezu feindseligen Bestreitung des Sinns jeder Religion umzugehen, die noch als »new atheism«<sup>61</sup> von genau jenen Existenzannahmen lebt, die sie fundamentalistisch verabschieden zu können meint?

<sup>59</sup> Dazu Friedrich Wilhelm GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur [2004], München <sup>3</sup>2007, 28f. und 66.

<sup>60</sup> Siehe Hans JOAS, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Br. 2012, Kap. 7.

<sup>61</sup> Zum ›new atheism‹ siehe Heiko SCHULZ, »Alter Wein in neuen Schläuchen. Zur Kritik des sog. Neuen Atheismus«, in: Theologische Literaturzeitung 135:1 (2010), 1–19; DERS., »Patt. Bemerkungen zum Konflikt zwischen Naturalismus und Theologie«, in: Ingolf U. DALFERTH/Heiko SCHULZ (Hg.), Religion und Konflikt. Grundlagen und Fallanalysen, Göttingen 2011, 185–205; ferner Wolfgang KLAUSNITZER/Bernd E. KOZIEL, Atheismus – in neuer Gestalt?, Frankfurt a. M. u. a. 2012, Kap. 1.

Vermessen wäre es, im vorliegenden Diskurs zur (Nicht-)Existenz Gottes die Lösung all jener komplexen Deutungskämpfe zu erwarten. Und doch hat die Hoffnung Moses Mendelssohns etwas für sich, durch die Klärung sprachlicher Unklarheiten die »Sachen der Metaphysik« ins Reine zu bringen – womöglich gerade indem die angebliche Klarheit in der Rede von Gottes Existenz »teleologisch suspendiert« wird.<sup>62</sup>

---

**62** Der vorliegende Text ist meine leicht überarbeitete und um den »Schlusspunkt« erweiterte Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Zürich, dort gehalten am 24. März 2014. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.